

مسألة وحدة الوجود عرض ونقد.

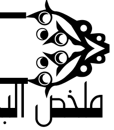
الدكتور جمال مرشد عبود

كلية الامام الأعظم الجامعة – بغداد

The question of pantheism is presentation and criticism.

Dr. Jamal Murshed Abbood

College of Imam Al - Azham University - Baghdad.



ملخص البحث.

الأساس للمذهب الوجودي للصوفية المسمى بوحدة الوجود هو قول الفلاسفة إن ذات الله بسيطة على الحقيقة منزهة من أي تركيب، لكون المركب محتاج إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل. فكل موجود سوى الله تعالى يتصور له ماهية يمتاز بها عن غيره، ووجود زائد عن ذاته وماهيته يفترق عنها في الذهن، وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئا واحدا في الخارج. لكن الله تعالى المنزه عن التركيب يلزم أن لا يكون له وجود زائد على ذاته ولو في الذهن، فيلزم إما أن يكون الله تعالى ماهية مجردة عن الوجود أو وجودا مجردا عن الماهية.وخلاصة الاقوال في هذه المسألة ثلاثة: فجمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن قالوا: لا نعلم حقيقة الله تعالى، ونعلم أنه موجود، والذي يعلم غير الذي لا يعلم ضرورة، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته ولو في التصور. وأما الفلاسفة قالوا: حقيقة الله تعالى هو الوجود الخالص المجرد عن الماهية، مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في كون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الموجودات. وقالت الصوفية: حقيقة الله تعالى هي الوجود المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. فهذه خلاصة الاقوال وتحرير المسألة وهو ملخص البحث.

Research Summary. The basis of the existential doctrine of Sufism, called pantheism, is the philosophers' saying that God is simple to the truth, a part of any structure, because the vessel needs its parts with the fact that the part is not all. All exist but God Almighty imagine what is characteristic of the other, and the existence of excess of the same and separated from it in mind, although the total of the existence and existence of one thing abroad. But God Almighty, who abandons the structure, must not have a presence over himself, even in the mind. It is necessary either that God be a thing abstract from existence or an existence devoid of substance.And the summary of the sayings on this issue are three: the audience of speakers who say that there is more presence on what is in duty and what is possible, they said: We do not know the truth of God, and know that it exists, and he who knows but who does not know necessity. The philosophers said: The truth of God is the pure existence abstract from the essence, with no disagreement between the philosophers and speakers in the fact that the absolute existence is shared morally between the existences. Sufism said: The truth of God is the absolute existence of every restriction even on the record of release. This is a summary of statements and editing of the issue, which is the summary of the research.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل خلقه سيدنا محمد نبراس الوجود ونور الهداية وعنوان السؤدد والكرامة والبيان، وعلى آله واصحابه اجمعين وبعد:لما كان الله وحده هو الوجود بالذات وغيره وجوده عرضي ليس ذاتيا انما هو مظاهر لله تعالى وتجليات كما ذهب اليه طائفة من الصوفية وغيرهم من الفلاسفة المحدثين سمي هذا المذهب بوحدة الوجود، والتغاير بين الله تعالى وبين المخلوقات وبين المخلوقات مع بعضها يمنع إطلاق اسم الوجود الا بالاشتراك كإطلاق العين على الباصرة والماء والجاسوس بحيث تكون الوحدة في الاسم فقط ويكون بين المسميات تغاير تام هكذا قالوا.لكن الوجود بالذات يعني ان الوجود يقال على الله تعالى ولا يقتضي وجود ما عدا الله تعالى، ولا يمنع ان ما عدا الله تعالى موجود بوجود الله حقيقة.ان الوجود يطلق على انه محمول ذاتي على كل موجود سواء كان بالذات او بالعرض او بالذهن مع عدم تحققه بالخارج ولا يعني هذا اننا نذهب الى الطرف المقابل للاشتراك أي إطلاق الوجود بالاشتراك أعنى التواطؤ، والانطباق على الجميع بمعنى واحد كانطباق اسم الجنس على كل نوع من انواعه كما ذهب اليه فريق من الفلاسفة الذي يطلق عليهم الاسميون.وقد غفلوا عن معنى دقيق وهو ان الوجود في كل موجود واقع على الماهية والاعراض وبعضها بالأعراض فقط، فليس يمكن تجريد معنى الوجود تجريدا تاما بل يكون معنى المجرد مختلطا غير معين لضرورة اشتماله ضمنا على ماهيات واعراض متغايرة بينما التجريد التام للجنس ممكن دون ملاحظة الأنواع لتحققه هو هو في جميعها وطروء الاعراض الشخصية خارج حده كذلك.وكما ان القول باشتراك اسم الوجود يجعل الوجود منحصرا في الله فيفضي الى القول بوحدة الوجود كذلك يؤدي اليها القول بالتواطؤ لاسم الوجود. ولصعوبة هذا الأبحاث أنشأت هذا البحث للتبصر في معميات هذه المطالب وبيان أصل هذه المقالة ثم بيان مذهب الصوفية ومذهب الفلاسفة ما ينبني عليه من الفروع واللوازم وبيان المقبول منها وغيره وذلك في تمهيد فيه التعريف بالوجود والمبحث الأول وفيه يبين معنى الوجود عند الصوفية الوجودية. والمبحث الثاني وفيه معنى الوجود عند الفلاسفة وفي كل مبحث مطالب ثم الخاتمة وفيها اهم النتائج. والله ارجو ان يكون نافعا وافيا بالمراد.

تمهيد:

للإنسان قوة مدركة متميزة عن الإدراك، وهي ما نسميه بالعقل فيدرك المعاني المجردة غير المحسوسة، فالمعرفة الحسية وان كانت هي الأولى زمنا وهي ضرورية بحيث لا يوجد شيء في العقل إلا وسبقه وجود في الحس كما يقول الحسيون، لكن لا بمعنى أن هذه المعرفة مدركة من الحس، بل بمعنى أنها متضمنة في موضوع الحس، كتضمن معنى الإنسان في أفراده، أو أن المعرفة مستنبطة من موضوع الحس، كاستنباط العلة من معلول محسوس. وتترتب هذه المعاني المجردة على حسب درجة التجريد، إلى أن نبلغ إلى أعم معاني التجريد وهو معنى الوجود خالصا من أي قيد وتعيين، ولهذا الوجود لواحق تشترك فيها الموجودات بسبب كونها موجودات، فالبحث إذن في موضوع الوجود والنظر في تعريفه ومعناه. اختلف العلماء في تعريف الوجود من حيث إمكان تعريفه وعدمه، ومن حيث تعريفه بالحد أو بالرسم والحاصل من أقوال العلماء في تعريفه ثلاثة مذاهب: الأول: أنه بديهي التصور فلا يجوز أن يعرف إلا تعريفا لفظيا. والثاني: أنه كسبي يمكن أن يعرف. الثالث: أنه كسبي لا يتصور أصلا.فالقائل بأنه بديهي التصور يدعي أن الوجود المطلق جزء لوجودي المتصور بديهة؛ لأن المطلق جزء للمقيد بالضرورة، والعلم بوجود المقيد بديهي؛ لأن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يعلم وجوده، فيكون الوجود المطلق بديهيا؛ لأن ما يتوقف عليه البديهي بديهي.[١]ومن يقول إنه كسبي يمكن تعريفه يستدل بأن الوجود إما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، فلا يكون بديهيا كالماهيات؛ فإنه ليس كنه شيء منها بديهيا عنده إنما البديهي بعض وجوهها. وإما زائد على الماهيات كما هو مذهب غير الأشعري، فيكون حينئذ من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها؛ لأن العارض لا يستقل بالمفهومية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا أيضا؛ لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا.[٢]ومن يقول إنه كسبي لا يتصور أصلا بل هو ممتنع التصور استدل بأن التصور حصول الماهية في النفس، أي الماهية الحاصلة فيها فيحصل ماهية الوجود فيها على تقدير كونه متصورا، وللنفس وجود آخر وإلا امتنع أن يتصور شيئا، فيجتمع في النفس مثلان أي وجودها ووجود المتصور فيها، واجتماع المثلين في محل واحد محال؛ لأن المثلين متحدان في الماهية، فلو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض الحاصلة بسبب حلولهما في المحل أيضا وهو محال لا محالة.ومن قال إن الوجود كسبي يمكن تعريفه: عرفه بعبارات يلزم من كل واحد منها تعريف الشيء بالأخفى، بل بالدور أيضا. والعبارة الأولى من العبارات التي عبروا بها عن تعريف الوجود هي: الوجود ثبوت العين. والثانية: ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم. والثالثة: ما يصح به أن يعلم الشيء ويخبر عنه.[٣]قال الأصفهاني: "الحق أن تصور الوجود بديهي، ولا أعرف من الوجود؛ لأن كل ما يعلم فإنما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء، وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية؛ فإن الحكم فيها لا يتوقف إلا على تصور الطرفين، والبديهي لازم بينٌ لتصور الوجود، فلا يحتاج في إثباته لتصور الوجود إلى وسط، بل يكفي فيه تصور الطرفين، لكن قد يشكل على بعض الأذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي؛ لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم؛ فإن الوهم يزاحم العقل في إدراك المعقولات، فلا يتصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه، فيحتاج إلى تنبيه، فما يذكر لبيانه إنما هو تنبيهٌ؛ لتنبه النفس في تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لا برهانٌ وان كان على صورة البرهان، فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع"[٤]وفي نظري أنه لا يمكن تعريف الوجود على المصطلح عليه عند المناطقة أعني التعريف بالحد والرسم؛ لأن التعريف بالحد يحتاج إلى معرفة الجنس والفصل، والوجود معنى بسيط غير مركب، بل هو أبسط المعاني الأولية المجردة، فلا جنس فوقه يندرج الوجود تحته، ولا فصل يميزه عما عداه، فهو معنى مجرد لا أفراد له، وأما التعريف بالرسم فغير ممكن أيضا؛ اذ لا بد من خاصة للوجود يتعرف بها، ويكون أوضح من المرسوم وأبين، وما من معنى أوضح وأبين من الوجود حتى يرسم به. وما من شيء يدرك حقاً إلا وهو يدرك موجودا إما في الحقيقة والواقع، أو في الذهن، فالوجود أول المعاني؛ لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك؛ لعمومه الشامل لكل الموجودات الواجب والممكن، وكل ما يمكن فعله وأن يقال فيه هو شرح للفظ فحسب. وأيضا لفظ الوجود يقال بمعنيين أحدهما "مصدر" كما هو الظاهر من اللفظ، والأخر "اسم" بمعنى الموجود، فمعنى "المصدر" هو المعنى المجرد من كل اعتبار وعارض مما يمكن أن يتشخص به ذلك المعنى ويعبر عنه بالكون والحصول، ومعنى الاسم أي "الموجود" هو الماهية الحاصلة على الاتصاف بالوجود المصدري، سواء كانت واجبة أو ممكنة.[٥] فالوجود بالمعنى المصدري المجرد هو بمعنى الماهية حيث عرفوها بأنها ما يجاب به عن السؤال بما هو، مثلا إذا سئل عن زيد بما هو يجاب أن هو حيوان ناطق، فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد، والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان، ولفظ الذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود[٦]. ولأجل الارتباط الوثيق بين الوجود والماهية صار العلماء فيه إلى أربعة مذاهب: الأول: أن الوجود نفس الماهية في الكل أي في وجود الواجب ووجود الممكن، وهو مذهب الشيخ الأشعري والصوفية. والثاني: أنه زائد عليها في الكل وهو مذهب المتكلمين. والثالث: أنه نفسها في الواجب تعالى، وزائد في الممكن، وهو مذهب الحكماء المشائين. والرابع: أنه نفس الواجب

تعالى، مع المباينة المخصوصة، وهو مذهب الحكماء الإشراقيين. وليس مرادهم بالوجود المعنى المصدري المعبر عنه بالكون والحصول؛ فإنه عرض عام في جميع الموجودات ومن المفهومات الاعتبارية التي لا تحقق لها إلا في الذهن. فما قيل إن من ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون، ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية وأراد به الذات فليس بشيء؛ لأن النزاع حينئذ لفظي، وليس هو كذلك؛ فإن محل النزاع هو أن الوجود بمعنى مصدر الآثار المختصة إما عين الذات في الكل، أو زائد على الذات في الكل، أو عين الذات في الواجب وزائد في الممكن، فالنزاع معنوي.[٧]

المبحث الاول: معنى الوجود عند الصوفية الوجودية.

معنى الوجود عند الصوفية الوجودية يختلف عما هو المعروف عند غيرهم، فللوجود معاني تقدمت الإشارة إليها لكنها غير مقصودة عند هذه الطائفة وقبل التطرق إلى نقد هذا المذهب نذكر مقصودهم من الوجود.

المطلب الاول: معنى الوجود.

يبين الصوفية مرادهم بأن الوجود الحق هو الذات الإلهية، ولا يصح أن يكون صفة للذات الإلهية إلا باعتبار التجريد المحض، لا حقيقة على طريقة اتصاف الذاوات بصفاتها؛ لاقتضاء ذلك تركيب الذات الإلهية من الوجود وغيره حيث كانت ذات الله شيئا آخر موصوفا بالوجود.ونقل النابلسي عن عبد الرحمن الجامي[٨] قوله: "وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هي الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك.."[٩] بمعنى انهم يستغنون عن إقامة الدليل لأنه أوضح وأجلى من دلالة الأدلة ولأنه لا يوجد غيره فلا يحتاجون الى نفي الشريك المحتاج الى دليل منفصل وتدقيق وفكر عميق.ويشرح النابلسي مبينا معنى الوجود وهو المقصود ههنا بالبيان، بأنه الخفي عن كل إنسان، وعن كل شيء من الأشياء كائنا ما كان، ولا يظهر إلا لنفس الوجود من حيث هو وجود، وكل شيء وجود من حيث الوجود، فالوجود ظاهر لكل شيء، فالوجود ظاهر لكل شيء من حيث أن الشيء وجود والشيئية هالكة فيه، وإما من حيث الشيئية الهالكة فليس الوجود بظاهر للشيء أصلا، وإذا كان من هذا الوجه غير ظاهر لأحد فلا يقع الحكم عليه من أحد أصلا، لا بكونه واحدا، ولا بكونه متعددا، ولا بكونه عند العقل عين ماهية الموصوف به، أو زائدا على ماهية الموصوف به، سواء كان الموصوف به قديما أو حادثا، فهو الوجود نفسه باعتبار ما هو عليه في نفس الأمر، مع قطع النظر من تعقل المتعقل له، فلو تعقله متعقل في حال ظهوره لشيء من الأشياء مطلقا كان الوجود من حيث قيام ذلك الشيء المتعقل به ظاهرا لنفسه، من حيث قيام عقل ذلك المتعقل به، والوجود واحد لم يتعدد قام به ذلك الشيء المتعقل، وقام به أيضا عقل المتعقل لذلك الشيء، والعقل والتعقل والمعقول أشياء قائمة بذلك الوجود الواحد، لا الوجود قائم بذلك العقل والتعقل والمعقول، ومن جعل الكون دليلا على الله تعالى ناظر إلى أن الوجود صفة للكون[١٠].ومما ينقل عن الشعراني[١١] أن سبب توهم الناس أن الكون دليل على الله تعالى كونهم ينظرون في نفوسهم ثم يستدلون، وما علموا أن كونهم ينظرون راجع إلى حكم كونهم متصفين بالوجود، فالوجود هو الناظر، وهو الحق تعالى، فلو لم تتصف ذاتهم بالوجود فما كانوا ينظرون، فما نظر هؤلاء إلا الحق بالحق، فأنتج لهم الحق نفوسهم، فقالوا عرفنا الله بالله، وهو مذهب المحققين من أهل الله تعالى، وإذا ضربت الواحد في الواحد كان الخارج واحد، فافهم.[١٢]ويظهر لي ان الشعراني بهذا التقرير يدعي معرفه حقيقة الله تعالى الواجب الوجود وهو ما يقرره بقوله ان كونهم ينظرون في الدلالة على الخالق للكون ناتج عن وجودهم فلولا وجودهم لما استطاعوا النظر فالحق ان المستدل والناظر هو الوجود بتوسط النظر والفضل للمتقدم فلكون الوجود متقدما على النظر صار الناظر هو الوجود. وعليه فما نظر الناظرون الا بالحق فلذلك اوصلهم الى الحق وقالوا عرفنا الله بالله وهذه العبارة تعني عرفنا الوجود بالوجود. وهذا بعينه ما سيقرره النابلسي.يصرح النابلسي بمعنى الوجود بما لا يحتاج إلى تأويل وشرح فيقول:" وإنما الوجود ذات قديمة أزلية قائمة بنفسها، عرية عن المادة الخيالية والحسية والطبيعية والروحانية وغير ذلك فهي عرية عن المادة مطلقا، يفتقر إليها كل شيء حتى يصير موجودا، أي متصفا بالوجود عند العقل القاصر المخطئ في إدراكه بأن الوجود صفة الموجود كما ذكرنا، وإنما افتقار كل شيء إلى الوجود باعتبار الشيء في نفسه وفي أحواله التي هو عليها بكونه ممكنا مقدرا بتقدير الله تعالى له محدودا مرسوما بحدود ورسوم ممكنة مثله، لا باعتبار كونه موجودا، إذ لا وجود لشيء أصلا كما سنحققه، وإنما وصف الشيء بالوجود حكم عقلي جاء في قصور الإدراك العقلي بسبب دعواه الاستقلال في نفسه.[١٣]وكلامه ظاهر بأن مراده من الوجود هو ذات الله فهو يصرح بذلك لكن مما يبعث على الاستغراب والعجب ان الرجل يستدل بكلام خطابي بل شعري على امر عقلي وهذا في قياس البرهان ضعيف فلا بد من حجة برهانية في المباحث العقلية، وتتجلى الغرابة حين تمعن النظر بقوله وإنما وصف الشيء بالوجود حكم عقلي جاء في قصور الادراك العقلي!!ويعلل ذلك ان العقل يصف الأشياء بالوجود بسبب ادعاء العقل الاستقلال في نفسه! ولعمري ان هذا لشيء عجاب فكيف استدل رحمه الله على

القصور العقلي اهو باستدلال عقلي ام بأمر آخر لا نعرفه؟ ولا يبعد صدرالدين الشيرازي عن النابلسي فيما قرره فيذكر في فصل في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات، واليه ترجع الأشياء كلها أن: هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكها إلا على من أتاه الله تعالى من لدنه علما وحكمة، لكن البرهان قائم على أنه بسيط الحقيقة، واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما انه الوجود كله.[١٤] فمذهبهم كما ذكر النابلسي والشيرازي بأن الطريق الذي يوصلهم أعني الصوفية إلى القول بوحدة الوجود هو قولهم بأن الله تعالى هو الوجود، فهذا أساس مذهبهم ومستند نحلتهم، ومنه سموا بالوجودية، فالوجود عندهم حقيقة الله وهو سبحانه وتعالى أجل من أن يعلم حقيقته البشر وعقولهم القاصرة كما يقرره النابلسي فهو الذي لا تعلم حقيقته.ويبالغ في الرد والنقد لأهل هذه النحلة العلامة مصطفى صبري فيرى أن أصحاب هذا المذهب ينفون وجود غير الله تعالى حتى إنهم يعتبرون قول "لا اله إلا الله" توحيد العوام، وتوحيد الخواص عندهم "لا موجود إلا الله" فكيف ينفي المتمذهبون به وجود ما سوى الله؟[١٥]فالله سبحانه وتعالى عندهم هو الوجود الذي يوجد في كل موجود، وكل موجودٍ موجودٌ بوجود الله لا بوجود نفسه المستقل؛ إذ لا وجود له من ذاته، وإنما الوجود لله، بل إن الله عين الوجود. فالموجود أيا كان على هذا التقرير ليس بمعنى المتصف بالوجود كما هو المتعارف؛ لأن الوجود الذي هو الله لم يكن صفة للشيء الموجود ولا وجوده، وإنما معنى الأشياء الموجودة أنها مظهر الوجود الحق أي محل ظهور وجود الله، فالأعيان الخارجية التي نعبر عنها بالأشياء الموجودات إنما هي مظاهر لله ولا وجود لها في الخارج على أنه وجودها المستقل والمنفصل، ولهذا قالوا الأعيان الثابتة في علم الله ما شمت رائحة الوجود.ويؤكد هذا ما نقله النابلسي عن القزويني[١٦] في حاشيته على الجلال الدواني: "بل هو هالك أي كل شيء هالك أزلا وأبدا في حد ذاته، ولذا يقال إن الممكنات ما شمت رائحة الوجود"[١٧]ويتسائل ابن عربي عن معنى قوله عليه السلام" كان الله ولا شيء معه"[١٨] ويجيب عنه بأن المعنى لا تصحبه الشيئية ولا تنطلق عليه، وكذلك هو ولا شيء معه، فإنه وصف ذاتي له، سلب الشيئية عنه، وسلب معية الشيئية، لكنه مع الأشياء وليست الأشياء معه؛ لأن معية الأشياء تابعة للعلم، فهو يعلمنا فهو معنا، ونحن لا نعلمه فلسنا معه. ثم قال: فمعنى ذلك أن الله تعالى موجود ولا شيء معه، أي ما ثم من وجوده واجب لذاته غير الحق، والممكن واجب الوجود به؛ لأنه مظهره وهو ظاهر به، والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها فاتصف هذا الظهور والظاهر بالإمكان، حكم عليه به عين المظهر الذي هو الممكن، فاندرج الممكن في واجب الوجود لذاته عينا، واندرج الواجب الوجود لذاته في الممكن حكما فتدبر ما قلناه.[١٩]ولا يمكن التسليم بذلك؛ لأنه إذا كان العالم لا وجود له وإنما هو المظهر لوجود الله، والله جل جلاله ظاهر فيه، إذا كان الأمر كذلك فالذي نراه موجودا الان ونسميه بالعالم يجب أن يكون أحق بأن نسميه الله، ومعنى نفينا لوجود العالم ان تكون جميع الموجودات التي نشاهدها عبارة عن الله، فلا يبقى وجود لغيره ليكون وجودا يعبر عن الأشياء الموجودة التي نسميها العالم. ولذا سمي هذا المذهب بوحدة الوجود، فليس فيه نفي وجود الموجودات بل توحيدها، وجعلها موجودا واحدا هو الله، فهذا المذهب يجرنا إلى القول باتحاد الله تعالى مع العالم، وربما أجاب أصحاب هذا المذهب بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم. وليس هذا الجواب بشيء؛ بل الاتحاد ونعني به الاتحاد الخارجي ينافي الوجوديين فلا يصح قولهم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين.[٢٠]

المطلب الثاني: تمثيلهم لهذا المذهب بالمرآة.

ولصعوبة الجزم بهذا المذهب وعسر فهمه يمثلونه بالمرآة قال ابن عربي في فصوص الحكم " فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها، وليست [الصورة المرئية في الحق وهي أنت] سوى عينه فاختلط الأمر وأبهم فمنا من جهل في علمه فقال العجز عن درك الإدراك إدراك، ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا القول.[٢١] ومعناه أن وجود الأشياء المحسوسة، ليس كالوجود المتعدد لانعكاس شخص واحد في مرايا متعددة، أو كالوجود المتعدد لشيء واحد يرتسم في الخيالات المتعددة أو كالظلال المرئية في مقابلة الأضواء على ما قال بعض العارفين: كل ما في الكون وهم خيال، أو عكوس في مرايا أو ظلال. وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو أن جميع الممكنات هالكة في حال وجودها حقيقة، إنما الموجودات بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كما تجلى الشخص الواحد في المرايا المتعددة، وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي، ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود[٢٢] ولا يخفى ما في هذا الكلام من الصعوبة والعسر ومهما حاولوا شرح هذا المذهب وتمثيلهم العالم بالمرآة والله تعالى كالصورة المرئية فيها، فهذا التمثيل لا ينفعهم بشيء، ولا يبين تمام مقصدهم؛ لأن للمرآة وجودا، ولا وجود للعالم بحسب رأيهم بل ولا حتى رائحة الوجود. وقد يعكسون طرفي التشبيه بالمرآة فيقولون: إن الله تعالى كالمرآة والعالم كالصورة المرئية. وصورة العكس أوفق بمذهبهم القائل بنفي وجود العالم وإثبات الوجود لله كما أن المرآة موجودة والصور المرئية فيها غير موجودة.[٢٣]

المطلب الثالث: الفرق بين الله وبين العالم في مذهب وحدة الوجود.

لا فرق بين الله تعالى وبين العالم في هذا المذهب إلا بادعاء أن أحدهما موجود والأخر معدوم، فكأن العالم الذي نشاهده موجودا هو الله تعالى ولا وجود للعالم إلا في مخيلتنا، حتى إن الانسان الذي يشعر بوجوده ليس له وجود في الحقيقة، وإنما هو وجود الله؛ إذ لا وجود لنا؛ لكوننا أيضا داخلين في العالم. فما الفرق إذن بين هذا المذهب والمذهب الغربي القائل بأن الله مجموع العالم والذي يقول عنه ناقدوه من الغربيين: إنه نفي لوجود الله تعالى بلطف ولباقة، ومذهب وحدة الوجود مثله في أنه يضع الله تعالى موضع العالم ثم ينفي الإله، فكأنه لا شيء موجود فيما وراء هذا العالم المشهود، فسمه إن شئت العالم وان شئت الله وان شئت فقل الطبيعة بدلا من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضا.[٢٤] إن هذا المذهب يتوافق تماما مع المذهب الغربي الذي يقول عنه برونو[٢٥]: إن الله هو الكون وان كل شيء في الوجود مرآة صافية ينعكس فيها الكون بعنصريه المادة والعقل، كما يعتقد أن الطبيعة كائن حي تتخلل الروح كل جزء من أجزائه، وهذا قريب من وحدة الوجود التي قال بها سبنوزا الذي يعتبر قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيئا واحدا، وأن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين، وأن هذا الكون المجسد من الله بمنزلة الجسر من قوانينه الرياضية والميكانيكية التي بني على أساسها؛ إذ القوانين هي جوهر الجسر وقوامه إن زالت اندك الجسر على الأثر.[٢٦]وهاتان النظريتان أعني وحدة الوجود والمذهب الغربي وإن اختلفتا في بعض التفاصيل فهما متماثلتان في الجوهر، كل منهما تقول بوحدة العقل والمادة مع أنهما لم يقولا بعقلية المادة أو مادية العقل، ومن العجب أيضا ادعاؤهما أن عقل الله هو مجموعة العقول المنبثة في الكون مع يقينهما بأن العقل بسيط لا تجزأ فيه، والعقول الجزئية المتباينة الاتجاهات والإمكانات لا تفكر على تناسق محكم ليكون من مجموع تفكيرها تفكير العقل العام. فما قاله اسبنوزا أو برونو أو ابن عربي يعني وحدة الطبيعة والعقول المنبثة فيها من دون أن يكونوا منها عقلا عاما مسيطرا على أجزائه، وهي فرض بلا دليل.[٢٧]ومهما يكن من أمر المنتقدين لمذهب وحدة الوجود لا بد من سماع أصحاب المذهب أنفسهم كيف يفرقون بين الله تعالى والعالم؟ قال النابلسي: "اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول إن الوجود هو الله تعالى فلا تظن أننا نريد بذلك أن الموجودات هي الله تعالى سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى، فإن من أسمائه تعالى الحي القيوم، واخبر تعالى أن السموات والأرض قائمة بأمره، ولا شك أن الوجود الحق سبحانه وتعالى ظاهر باطن، فهو ظاهر لكل بصر ولكل بصيرة، فمن حيث هو ظاهر تراه البصائر والأبصار، ولا تعلمه ولا يحيطون به علما، ومن حيث هو باطن تعلمه العقول والأفكار من غير أن تراه، فهو ظاهر بذاته وباطن بأسمائه وصفاته؛ لأن ذاته حقيقة حقة مطلقة بالإطلاق الحقيقي عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق، فلهذا تعلم ولا ترى، ثم قال: اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول بوحدة الوجود فلا تظن أننا نقول بذلك على ما يعتقده أهل الجهل والعناد والضلال والجحود، وإنما نقوله فارقين بين وحدة الوجود وكثرة الموجود.[٢٨]وقال أيضا: اعلم أن الفرق بين الموجود والوجود عندنا أمر متعين لازم فإن الموجودات كثيرة مختلفة والوجود لا يتعدد ولا يختلف في نفسه وهو عندنا حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتعدد بتعدد الموجودات والوجود أصل والموجودات تابعة له صادرة منه قائمة به وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل ومعنى الموجود شيء له الوجود لأنه هو عين الوجود وكل منا إنما هو في وحدة الوجود لا في وحدة الموجود، فإن الموجود ليس واحدا بل فيه الكثرة، كما قال تعالى {وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ} [الأعراف: ٨٦]. [٢٩]وفي نظري أن أصحاب مذهب وحدة الوجود يضطرب قولهم كثيرا، فمرة ينفون الوجود عن الموجودات في العالم، ويقولون هي مظاهر للوجود الحق فهي هالكة، ولا وجود لها إلا في العقل المخطئ الذي يتراءى له ذلك، بل حتى إذا قيل لهم هالك بمعنى لا دوام ولا بقاء له ذاتي فهو في معرض الزوال، قالوا بل هو فان وهالك وزائل على الحقيقة لا على المجاز، ثم تراهم يثبتون الوجود للممكنات الموجودات في العالم، ويثبتون التكثر لها، فإذا كانت هذه الكائنات لا وجود لها فكيف تسمى موجودات؟ ولا أدل على ذلك من قول النابلسي في الفقرة السابقة.يقولون إن لكل شيء حيثيتين وجوده المطلق وخصوصيته، فهو الله من حيث انه مطلق، وغير الله من حيث أنه موجود معين مسمى باسم خاص، لكن الاتحاد حقيقي والمغايرة اعتبارية؛ لعدم وجود غير الله في شيء من الأشياء وجودا خارجيا[٣٠]. ولو كنا ممن يلزم الخصم بلوازم قوله لكان القول والحكم على هذه الطائفة ثقيلا ولأجل انه تقرر في علم الأصول ان لازم المذهب ليس بمذهب ما لم يلتزم به قائله نبين لوازم هذا المذهب من غير حكم على أصحابه ولا تقرير لالتزامهم بما نقرره، فعلى قولهم يتفرع من اللوازم ما لا يمكن أن يقول به مسلم مثلا: على قولهم كأن الله تعالى عنصر الوجود الوحيد في الموجودات والذي فيه مما عداه فعدم، فلا موجود غير الله في زيد وعمرو، وخصوصيتهما الزيدية والعمرية التي يغايران الله تعالى بها هي أمر اعتباري، وهما يمتازان عن الله تعالى من ناحيتهما الاعتبارية، لا من الناحية الحقيقية التي هي كونهما موجودين، وكذا الحجر والشجر، حتى الموجود في الشيطان الرجيم هو الله تعالى بناء على قاعدتهم الأساسية من أن الله هو كل الوجود،

وليس بين الله تعالى والشيطان إلا التغاير الاعتباري الذي لا ينافي الاتحاد الحقيقي. فإذن لا مانع من الحمل بينهما بالمواطأة[٣١]؛ لوجود شرط المنطق لصحة الحمل من اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي وتغايرهما الذهني، نعوذ بالله تعالى من هذه اللوازم.[٣٢] ويمكن أن يجادل عن الصوفية محتجين بأن هذه لوازم لمذهبهم، وهم ربما لا يلتزمونها، فلا يمكن الاستناد اليها في إثبات شيء، كما هو معلوم أن لازم المذهب ليس منه، ولا يعد مذهبا ما لم يلتزم هذه اللوازم صاحب المذهب. وفي الفتوحات المكية: الحدود الذاتية الإلهية التي بها يتميز الحق من الخلق لا يعلمها إلا أهل الرؤية، لا أهل المشاهدة ولا غيرهم ولا تعلم بالخبر، لكن قد تعلم بعلم ضروري يعطيه الله من يشاء من عباده لا يلحق بالخبر الإلهي، وما ثم أمر لا يدرك من جهة الخبر الإلهي إلا هذا وما عدا هذا لا يعلم إلا بالخبر الإلهي أو العلم الضروري لا غير، فحدود الموجودات على اختلافها هي حدود الممكنات من حيث أحكامها في العين الوجودية، وحد العين الوجودية الذاتي ليس إلا عين كونها موجودة، فوجودها عين حقيقتها إذ ليس لمعلوم وجود أصلا وغاية العارفين أن يجعلوا حدود الكون بأسره هو الحد الذاتي لواجب الوجود.[٣٣]فيفهم من قوله إن الموجودات محدودة بأحكام الممكنات، واما الوجود الذاتي وهو الله تعالى الذي يسميه العين الوجودية فليس ثم حد لها إلا كونها عين الوجود أو عين كونها موجودة، وبعد ذلك يصرح صراحة لا تحتمل التأويل أن غاية العارفين أن يجعلوا حدود الكون كله هو الحد الذاتي لواجب الوجود وهو الله تعالى. فكلامه في نظري مضطرب وينقض أوله آخره فكيف يكون عين الوجود ولا تحده الحدود ثم يكون غايتهم أن يجعلوا الكون كله حدا له تعالى وهل هذا إلا بمعنى القول إن الكون هو الله؟!

المطلب الرابع: منشأ هذا المذهب.

يخطأ من يظن مذهب وحدة الوجود حصل للقائلين به نتيجة للمكاشفات أو الغيبوبة، وإنما هي فلسفة ذات دعوى، والأدلة عقلية ونقلية مبسوطة في كتبهم وكتب أنصارهم، وهي مشتقة من فلسفة أخرى مدونة في علم الكلام، وإن كانت كلتا الفلسفتين باطلتين، والسؤال المتبادر هو كيف تحصل فكرة وحدة الوجود للسالك من الشهود وماذا ينكشف له فيه؟ يجيب عن ذلك العلامة مصطفى صبري بأنه إن قلنا يغيب العالم عن نظره ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام أعني انه كان يرى الله ولا يرى العالم فليس هذا وحدة وجود، وإنما هي رؤية الله دون العالم التي يعبر عنها بوحدة الشهود، والتي لا يرضاها القائلون بوحدة الوجود، ويعتبرونها مرتبة ناقصة في مراتب التصوف.[٣٤]ولهذا ادعوا أن العالم عين الله، أو على الأقل مظهره، وهم لا ينفون وجود العالم ولا ينكرون المحسوسات كما صرحوا به في كتبهم. وإنما ينكرون وجود العالم على انه وجوده، فيدعون انه وجود الله، فيلزم على هذا أن يكون العالم مرئيا للسالك في حالة شهوده أيضا، وإنما يتبين له أن هذا المرئي الذي نظنه –نحن غير العارفين–العالم هو الله لكن هذا التبين أولى بأن يكون نتيجة الفلسفة التي تمسكوا بها واستدلوا عليها كمسألة علمية من أن يكون نتيجة شهودهم؛ لأن اتحاد العالم مع الله مما لا تتعلق به مشاهدة، ولا يمكن رؤية شيئين اثنين شيئا واحدا. قال مصطفى صبري: "والمسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم المبني على تلك الفلسفة فكل موجود محل لظهور الله ومحل لشهوده؛ لأن أول ما يظهر في الموجود ويشاهد هو وجوده. فالوجود عندهم وفي نظريتهم هو الله، وكل من قال بهذا القول أعني أن الله هو الوجود فهو يشاهد الله في كل موجود من غير أن يكون القائل من أهل المكاشفة والسلوك".[٣٥]

المطلب الخامس: نقد قول الغزالي.

مما يجدر الإشارة اليه والتنبيه عليه ان المحبين والمناصرين لمذهب وحدة الوجود يستأنسون ويستشهدون على صحة مذهبهم بقول الغزالي رحمه الله، فمن يجذبهم قول الغزالي في مشكاة الأنوار: " ترقى العارفون من ذروة المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله"[٣٦] اذن فليس بين الحق وبين ضده أسماء ولو كانت من أئمة اعلام كالغزالي فلا يغرك النقل عن الغزالي فهو بعينه مذهب الوجودية ويؤيد ما ذهبنا اليه قول الكلنبوي: "وهذا القول هو القول بوحدة الوجود".[٣٧] فالعارفون عند الغزالي هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية إلى ذروة الحقيقة التي هي نفي وجود العالم نفيا حقيقا؛ لعدم كون الوجود المرئي للعالم وجودا للعالم، بل وجودا لله تعالى. ويشرح مصطفى صبري قول الغزالي ويبين مراده من ترقي العارفين الذي ذكره بأن الإنسان الساذج يظن أن العارف بالله المرتقي إلى ذروة الحقيقة هو الذي يغيب في نظره العالم ويظهر الله، مع أن هذا هو المجاز الذي ترقوا منه، بل المقصود من عدم كون شيء في الوجود غير الله، اتحاد العالم مع الله عند الصوفية الوجودية، وإنكارهم الاتحاد فإنما هو مبالغة في ادعاء كون العالم عين الله. ومن أمثلة إنكارهم للاتحاد قولهم "إنما يتصور الاتحاد بين وجودين لا بين وجود هو الله تعالى وبين عدم وهو العالم" فيرون لفظ الاتحاد غير كاف في إفادة العينية، وكم صرحوا بهذا حتى أنه ليس في الفصوص غير تكرار هذه النغمة الفاحشة الموحشة فهذا هو ترقي العارفين عندهم.[٣٨]ويرى صبري أن سبب عدم كون شيء في الوجود عندهم غير الله اعتبارهم الله والوجود شيئا واحدا فأينما كان الوجود فثم وجه الله تعالى، وليس معنى ما قالوا من

نفي وجود غير الله تعظيم الله بل تعظيم الوجود وتأليهه، وتعيينه على أن يكون حقيقة الله. فتوحيدهم الذي يعلون من شأنه ويدعون بأنه توحيد الخواص هو توحيد الموجودات مع الله، بجعل الكل موجودا واحدا، وهو ليس في شيء من التوحيد المأمور به في الشرع الذي هو تمييز الله عن سائر الموجودات، وحصر الألوهية من بينها.[٣٩] ومن هذه العقلية العجيبة تولدت فكرة اختلاف مراتب الشريعة والطريقة والحقيقة على أن تكون الشريعة أدونها والحقيقة أعلاها كما قالوا لا إله إلا الله توحيد العوام. كبرت كلمة تخرج من أفواههم، والله تعالى يقول لخير خلقه {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [محمد: ١٩] ويقول {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ} [آل عمران: ١٨] ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم " أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله "[٤٠] فهل الله والملائكة والنبيون وخاتمهم وأولوا العلم كلهم من العوام حين كان العارفون المزعومون من الخواص؟وما اجمل قول صبري رحمه الله حين يعبر عن هذا المذهب بأن صواب مذهبهم أن يسمى وحدة الموجود لا وحدة الوجود، فلماذا سموه وحدة الوجود ولم يسموه وحدة الموجود؟ يجيب صبري بما ملخصه: أن القول بوحدة الوجود تحقيقا لا مجازا، بل ذروة الحقيقة هو قول مخالف لبداهة العقل والحس نظرا إلى اختلاف الموجودات العالمية وتعددها تعددا واختلافا ظاهرين، وهم لا ينكرون المحسوسات، أما الوجود فيمكن القول بأنه واحد في جميع الموجودات فقالوا به وتوسلوا بوحدته إلى توحيد الموجود فإذا قالوا لا موجود إلا الله فمرادهم أن الوجود الذي يوجد في كل موجود إنما هو الله.[٤١] ومما يستنتج ويلزم من قولهم بأن الوجود هو الله وأنه الموجود الوحيد يترتب عليه إثبات المكان لله –تعالى الله عن ذلك–ويكون من البساطة، بل ومن الهزل عدم تعيين المكان لله في أي ناحية من نواحي العالم ليتحقق له الوجود. ولأجل استقلال الوجود فيه صارت العقول يبحثون عنه في بعض الموجودات المعلومة، ثم فرقوه بين جميع الموجودات لأجل الاحتراز من ترجيح موجود على موجود. ورأس الأخطاء عندهم جعلهم الوجود حقيقة الله؛ الذي فيه من المفاسد العظيمة التي تقضي على الفرق بين الخالق والمخلوق، وفيه تعيين الحقيقة لله تعالى الذي لا تعرف حقيقته، والتفكير في ذات الله تعالى الذي نهينا عنه.[٤٢]وهذه الاستنتاجات واللوازم لمذهب وحدة الوجود ليست من القوة بمكان الالزام والافحام، لما تقدم أن لازم المذهب ليس بملزم؛ إذ قد يرد عليه أنهم لا يلتزمون بها، فيبقى احتمال النفي والانكار واردا، فلا يستند الي مثل هذه اللوازم والاستنتاجات في الاستدلال العقلي إلا بعد التسليم بها والتزامها من قبل أصحاب المذهب ولكن لخطورة الامر كان لا بد من التنبيه.

المبحث الثاني: معنى الوجود عند الفلاسفة.

تقدم في المبحث الأول معنى الوجود عند الصوفية وان فكرة وحدة الوجود لم تأتهم من الكشف الروحي والالهام بل هذه الفكرة مبنية على مذهب فلسفي وبيان هذا المذهب يتبين من خلال المطالب التالية.

المطلب الاول: حقيقة المسألة وتحريرها.

هل حقيقة الله تعالى معلومة أم غير معلومة؟الأساس للمذهب الوجودي للصوفية المسمى بوحدة الوجود هو قول الفلاسفة إن ذات الله بسيطة على الحقيقة منزهة من أي تركيب، لكون المركب محتاج إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل. فكل موجود سوى الله تعالى يتصور له ماهية هو بها هو، أي يمتاز بها عن غيره، ووجود زائد عن ذاته وماهيته يفترق عنها في الذهن، وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئا واحدا في الخارج. لكن الله تعالى المنزه عن التركيب يلزم أن لا يكون له وجود زائد على ذاته ولو في الذهن، فيلزم إما أن يكون ماهية مجردة عن الوجود أو وجودا مجردا عن الماهية فالفلاسفة القائلون بأن وجود الله عين ذاته يقولون أيضا بأن صفات الله عين ذاته.[٤٣] وخلاصة الاقوال في هذه المسألة ثلاثة: فجمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن قالوا: لا نعلم حقيقة الله تعالى، ونعلم أنه موجود، والذي يعلم غير الذي لا يعلم ضرورة، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته ولو في التصور. والفلاسفة قالوا: حقيقة الله تعالى هو الوجود الخالص المجرد عن الماهية، مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في كون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الوجودات. وقالت الصوفية: حقيقة الله تعالى هي الوجود المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق. فهذه خلاصة الاقوال وتحرير المسألة.وقد تبين جليا تأثير الفلاسفة على المتكلمين ولخطورة هذا الرأي القائل بوحدة الوجود واعتماده على رأي الفلاسفة يرى العلامة مصطفى صبري ان من العجب أن مذهب الفلاسفة هو مختار المحققين من المتكلمين، كالتفتازاني والدواني والكلنبوي والسيالكوتي[٤٤].ونرى انه من اللازم ان نزيد المسألة وضوحا فقد أطال العلماء في الاستدلال على أن الوجود عين الموجود أو غيره والأدلة لم تسلم من القدح، فظاهر مذهب الأشعري أن معنى لفظ الوجود هو نفس معنى الذات، وأن معنى لفظ الوجود موضوع لمعان لا تكاد تنتهي حيث كان مدلوله مدلول الذات وهذا ظاهر البطلان. وظاهر مذهب جمهور المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالذات متحقق خارجا كالبياض القائم بالجسم، وهذا ظاهر البطلان أيضا. وظاهر مذهب الفلاسفة كظاهر مذهب جمهور المتكلمين في الممكن وكظاهر مذهب الأشعري في الواجب.[٤٥]فقول الأشعري ومن معه أن الوجود عين



الموجود معناه أنه ليس في الخارج حقيقتان متمايزتان بالتعين الخارجي تقوم إحداهما وهي الوجود بالأخرى وهي الذات كقيام حقيقة البياض بالجسم، بل المتحقق بالخارج هو الذات فقط، وهذا لا ينافي أن بين الذات والوجود تمايزا أو تغايرا بالمفهوم. يشهد لقول الأشعري "أن الوجود عين الموجود" نفي تحقق أمرين في الخارج وهما الوجود والذات، يشهد له الدليل القائل لو كان الوجود زائدا فإما أن يقوم بالماهية وهي موجودة أو بها وهي معدومة فإنه يقتضي أن المراد القيام الخارجي بدليل ترتيب التسلسل على قيامه بالماهية الموجودة وترتب اجتماع النقيضين على قيامه بالماهية المعدومة، فإنه لو كان المراد المفهوم العقلي لا يترتب التسلسل المستحيل؛ لأنه لا تسلسل في الأمور الاعتبارية العقلية.[٤٦]وأما قول جمهور المتكلمين "إن الوجود غير الموجود" فمعناه أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الموجود وهذا لا ينافي أن المتحقق في الخارج هو الذات فقط، ويشهد لقولهم الوجود غير الموجود تغاير المفهومين قولهم في الاستدلال على كونه مشتركا معنويا الوجود ينقسم إلى واجب وممكن فإن المنقسم هو مفهوم الوجود لا هويته وقولهم في الاستدلال على زيادة الوجود على الذات أن تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية فانه صريح في أن الكلام في المفهومين؛ لأن الانفكاك بينهما لا بين الهويتين، إذ لا هوية للوجود حتى يمكن أن يقال تنفك أو لا تنفك.[٤٧]وأما قول الفلاسفة إن وجود الواجب عين ذاته ووجود الممكن غير ذاته" فقد دعاهم إليه أن وجود الواجب من ذاته بمعنى أن ذاته مقتضية له لا ينفك عنها، فالنظر إليها وحدها كاف في الجزم بلزوم الوجود لها بخلاف الممكن فان النظر إلى ذاته لا يكفي في نسبة الوجود إليه بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها، فلما كان وجود الواجب مقتضى ذاته، ولزومه إنما هو بالنظر إلى الذات فقط دون شيء آخر، قالوا إن الوجود عين الموجود في الواجب، ولما كان وجود الممكن ليس من ذاته بل لا بد في تحقق ماهية الممكن في الخارج من اعتبار الفاعل المؤثر قالوا إن الوجود غير الموجود فيه.[٤٨]وبعد هذا يبقى سؤال منشأه الوجود من أجلى البديهيات فهل يوجد معنى اخر للوجود غير المتبادر لنا؟وللجواب عن هذا السؤال نقول الوجود المعروف عندنا هو المقابل للعدم بمعنى الكون في الأعيان، كما صرح به التفتازاني[٤٩]، ويؤيده كون الوجود بهذا المعنى هو المراد في قولنا عن الله تعالى أنه واجب الوجود وهو محل النزاع بين الفريقين عند تفسيره.أما قول الفلاسفة بأن حقيقة الله تعالى هي الوجود المجرد من الماهية فغريب إلى حد انه لا يتصور، فلو قلنا وجود أي شيء هو؟ فالجواب ليس بوجود أي شيء وإنما هو وجود مجرد عما يضاف هو إليه، فهو إذن كون من غير كائن، ووجود من غير موجود، أعني أنه غير مستقل بالمفهومية، وهذا من أجلى المحالات؛ لأن الوجود من المعقولات الثانية –التي لا تكون من الموجودات– كما نص عليه الفلاسفة، ولا سيما الوجود الخاص أعني الوجود المجرد من الماهية لا يتصور إلا بعد تصور معقول أول يضاف هو إليه ويكون صاحب هذا الوجود، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجودا خاصا؛ وإلا كان مضافا إليه، بل وجود هو الله، وهو محال؛ كاستحالة الكون من غير كائن والوجود من غير موجود. وكون الله من غير كائن ليس معناه إلا نفي وجوده، فإن وجد كون من غير كائن فهو الله عند الفلاسفة.[٥٠]وقد ذكر ابن رشد بأن "ما لا ماهية له لا ذات له".[٥١] وقال الغزالي: "وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجود مرسلاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تبين ذاتاً واحدة، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة وإذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: وجود ولا موجود، وهو متناقض.[٥٢]**والفرق بين مذهب الفلاسفة والصوفية الوجودية** ان الله تعالى على مذهب الطائفتين الوجوديتين الفلاسفة والصوفية دائر بين أن لا يكون أي شيء وبين أن يكون كل شيء، فعلى الأول لا يكون الله أي موجود؛ لأن الموجود كائن أي صاحب كون لا الكون من غير صاحب، وعلى الثاني يكون الله كل موجود.[٥٣] وقد تقدم أكثر من مرة أن هذه اللوازم شنيعة، لكنها غير مجدية في الاستدلال العقلي؛ لاحتمال عدم التزامها من قبل أصحاب المذهبين.

المطلب الثاني: الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين.

منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يعود إلى أمرين: **الأمر الأول:** شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة تحرزا من الاحتياج اللازم إلى للتركيب حتى أنهم لهذا السبب نفوا صفات الله تعالى. فهم يزعمون انه لو لم يكن الله تعالى الوجود المجرد من الماهية وكان له ماهية من الماهيات، لكان مع الوجود الذي لا بد له منه أيضا مركبا من الماهية والوجود، فاحتاجت ماهيته في تحققها إلى وجوده، واحتياج وجوده إلى ماهيته كاحتياج الصفة إلى موصوفها، والاحتياج محال على الله تعالى، فاختير أن يكون وجودا من غير ماهية، ما دام لا يجوز أن يكون ماهية بلا وجود. والجواب: أن الماهية والوجود شيء واحد في الخارج فلا يتمايزان، فلا يتصور التركيب بينهما ولا حاجة احدهما إلى الأخر، ويلزم أن يكون الأمر كذلك في الذهن أيضا ليكون تمثيله في الخارج تمثيلا صحيحا. وأما التمييز بينهما في الذهن فبناء على انه لا حجر في التصورات فلا محذور فيه، فلو كانت ماهية محتاجة في الذهن إلى وجوده، أو وجوده محتاج إلى ماهيته لما أمكن التمييز بينهما في

الذهن وهو خلاف المفروض، ولك أن تقول: لو كان الشيء مع وجوده مركبا للزم أن لا يكون البسيط موجودا.[٥٤] ففي النتيجة يعود الأمر إلى ما قاله المتكلمون من ماهية مخصوصة، ووجود زائد عليها.[٥٥] وقد اعترف أنصار الفلاسفة بأن الوجود بمعنى الكون في الأعيان، أو حصة منه لا نزاع في زيادته كما قاله التفتازاني في المقاصد.[٥٦] فلا فرق بين مذهبي الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى، والفلاسفة عينوا له الماهية وهي الوجود على قولهم.فأصبح على مذهب الفلاسفة لله ماهية هي الوجود الخاص المجرد عن الماهية، ووجود زائد عليها بمعنى الكون في الأعيان، وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هي في تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينها، لا في أن الوجود زائد على الذات في الله أو غير زائد؛ وذلك لأن الفريقين متفقان على أن الوجود بالمعنى المعروف وهو الكون في الأعيان. وأما الوجود الذي هو عين ذات الله تعالى وماهيته عند الفلاسفة، والذي هو غير الوجود المفسر بالكون بالأعيان، فهو ليس بمعروف ولا معترف به عند المتكلمين حتى يصح أن يتخذ محل النزاع مع الفلاسفة في أنه زائد أو غير زائد.[٥٧]

الأمر الثاني: الذي دفع الفلاسفة إلى ما ذهبوا إليه هو أن الله تعالى واجب الوجود، فماذا يلزم أن يكون الله تعالى ليكون واجب الوجود؟ اختلفوا في تفسير هذه العبارة الدقيقة:قال المتكلمون طريق وجوب وجود الله تعالى أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده، ففهم أنصار الفلاسفة من المتكلمين من هذا أن تكون علة لوجوده.[٥٨]وقال الفلاسفة في شرح هذه العبارة الدقيقة: أضمن طريقة لإثبات وجوب الوجود لله تعالى هو أن يكون الوجود حقيقة الله فيستحيل انفكاكه منه استحالة انفكاك الشيء من نفسه.وقد أعجب بعض المتكلمين من المحققين هذا الطريق فقالوا: امتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات لوجوده يكون أيضا بطريق عينية الذات له، والثاني أبلغ؛ لأن انفكاك الشيء عن نفسه اشد امتناعا من انفكاك المعلول عن علته. فتصور الانفكاك على مذهب المتكلمين ممكن، والمتصور محال، وعلى مذهب الفلاسفة التصور والمتصور كلاهما محالان.[٥٩]

المطلب الثالث: الإشكالات المتولدة من مذهب الفلاسفة.

الإشكال الأول: مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله تعالى الذي لا تعلم حقيقته، حتى أن الخلاف بين المتكلمين وبينهم في تعيين الحقيقة لله على أنها الوجود أو عدم التعيين، وليس الخلاف في زيادة الوجود على الذات أو عدم زيادته. أجاب الفلاسفة عن هذا الإشكال: بأن هذا الوجود وجود خاص غير معلوم الحقيقة مخالف لسائر الوجود. فإن كان الوجود هو حقيقة الله المعلومة فذاك اعتراضنا عليهم بأن حقيقة الله تعالى لا تعلم بإجماع العقلاء وان كان الوجود حقيقة الله غير المعلومة فهو تناقض ظاهر.

الإشكال الثاني: المتفرع من قول الفلاسفة إن الوجود بمعناه المعروف وهو الكون في الأعيان المطلوب عدم انفكاكه من الله تعالى ليكون الله تعالى واجب الوجود إنما هو معنى مصدري غير قائم بنفسه فكيف يكون هو ذات الله تعالى القائمة بنفسها؟ فلا ينفع جعل حقيقة الله هي الوجود نفسه، بل لا يصح كون الله تعالى هو نفس الوجود؛ إذ هو ليس من الموجودات بل هو معدوم؛ لأنه معنى مصدري، أو حال متوسط بين الموجود والمعدوم.والموجود هو ما يتصف بالوجود لا ما يكون نفس الوجود، وإلا يلزم اجتماع النقيضين من اتصاف الموجود بالوجود المعدوم، لا في معروض الوجود؛ فإنه موجود فقط، ولا في الوجود نفسه فإنه معدوم فقط. وعند الجواب عن هذا الإشكال يبدأ الاضطراب والتعسف يمكن أن يتلخص اضطرابهم على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: يقولون كالصوفية الوجودية: إن الوجود موجود بل هو أحق بالوجودية من الموجود؛ لأنه موجود بنفسه، والموجود موجود بالوجود. ولو صحت هذه الدعوى على إطلاقها كان مطلق الوجود واجب الوجود وصار مذهب الصوفية هو الحق ولم ينتفع الفلاسفة من تبريرهم.[٦٠]

الوجه الثاني: يدعون أن مرادهم من الوجود الذي جعلوه حقيقة الله تعالى هو الوجود الخاص لا الوجود بمعنى الكون في الأعيان ولا حصة منه. وذلك الوجود الخاص مختلف في الحقيقة عن سائر الوجودات وان كان مشاركا لها في كونه معروضا لمفهوم الوجود المطلق الذي هو بمعنى الكون. فمن الجائز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود بمعنى الكون كونا خاصا قائما بنفسه قيوما بغيره.[٦١]

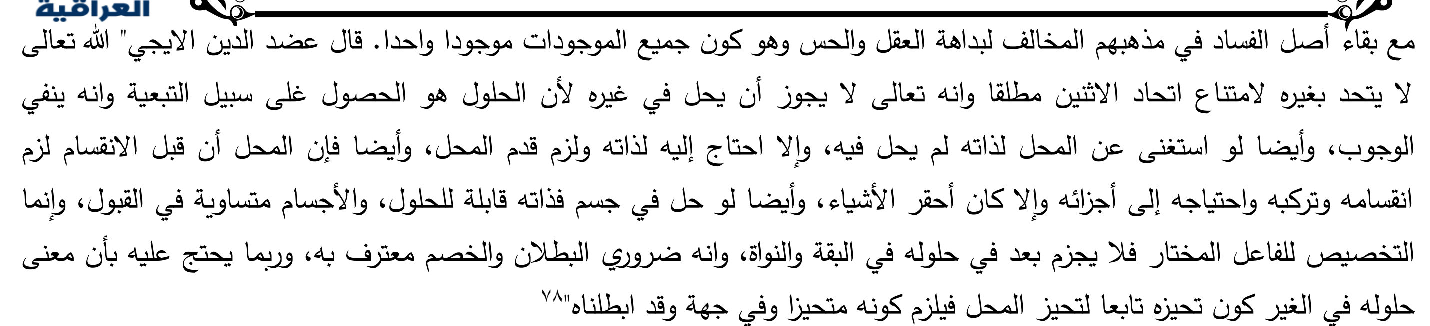
الوجه الثالث: يقولون في الجواب إن مرادهم من الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ليس المعنى المصدري أي الكون في الأعيان، بل الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، وهذا هو الجواب الذي مشى عليه المحقق السيالكوتي والفاضل الكلنبوي.[٦٢]وفيه تعسف، حيث ابعدوا الوجود عن معناه المعروف في اللغة والاصطلاح وابتدعوا معنى آخر له يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدري القائم بغيره لكونه مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات، ويعم ذات الله المحضة لكونها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بصفة الوجود.[٦٣]**و**الغرض من ابتداع معنى جديد للوجود هو تصحيح إطلاق الوجود على الله تعالى بصرفه عن معناه المصدري، فله بهذا المعنى المبتدع فردان أحدهما الله تعالى وهو

قائم بنفسه، والأخر الوجود المعروف وهو الكون في الأعيان. فلماذا لا يقولون إن حقيقة الله تعالى هي مبدأ الآثار من أول الأمر؟ لماذا يقولون حقيقة الله الوجود ثم يفسرون الوجود بمبدأ الآثار، ثم يدعون انه حقيقة الله تعالى؟ والجواب أنهم لم يفعلوا ذلك لأن مبدأ الآثار الخارجية لا يضمن لهم وجوب الوجود؛ وذلك لأن لمبدأ الآثار فردين أحدهما وجود الممكنات وهو ليس بوجود واجب؛ لعدم كونه حقيقتها. والثاني هو الله تعالى. فهم يقولون أولا إن حقيقة الله الوجود ليكون وجوده واجبا لا ينفك عنه.ثم لما اعترض عليهم بأن الوجود غير موجود، أو على الأقل غير قائم بنفسه؛ لأنه معنى مصدري، فكيف يكون ذات الله تعالى وحقيقته؟ عادوا فقالوا إن المراد من الوجود هو مبدأ الآثار؛ لإخفاء كون الوجود مما لا يستقل بالمفهومية، ولا يقوم بنفسه، فلا يمكن أن يكون ذات الله تعالى وحقيقته.[٦٤]ويتلخص للباحث أن تفسير الوجود بذلك لا يضمن القيام بنفسه، فالله تعالى واجب الوجود؛ لكونه عين الوجود لا ينفك منه الوجود؛ لعدم انفكاك الشيء عن نفسه، والممكنات مهما وجدت لا تكون واجبة الوجود؛ لعدم كون وجودها عين ذاتها بل زائدا عليها، فتفسيرهم للوجود غير مفهوم لأنه يشمل غير الله تعالى، ونبه على ذلك الفاضل الكلنبوي أن الوجود بهذا المعنى أعم من الوجود بالمعنى المعروف، ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الأعيان، ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وإرادة العام؛ لأن كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس؛ لجواز أن تترتب الآثار على الذات الصرف من غير أن يتصف بفرد من أفراد الكون في الواقع.[٦٥]وذكر أيضا: ذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر بالكون، وذكر ما يدل على المعنى المصدري وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم، كما في قولهم في صفات الله عين ذاته، إذ المراد أن الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب في الواجب على الذات، لا على صفة زائدة عليه كما هي العلم فينا، فكذا مراده هنا أن الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة الوجود الزائدة على الذات كما فينا.[٦٦]ويرى الباحث أن المسألة تعود إلى قولهم في الصفات، وهي أنها عين ذات الله تعالى أي ليست صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته البحتة، فكما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة ولا حياة، ليس له وجود أيضا؛ لأنه أيضا من الصفات التي ينفونها عنه والآثار التي تترتب على وجوده تترتب على ذاته المحضة. فظهر أن مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته البحتة من غير ملاحظة أي شيء معها حتى ولا وجود الذات، وهذا مطابق لمذهبهم في الصفات.وخلاصة ما تقدم: أن حقيقة الله تعالى هي الوجود البحت كقول الفلاسفة في مسألة الصفات انه ذات بحتة، حتى أثارت دعواهم هذه مناقشة طويلة، هل يمكن أن يكون الله تعالى وجودا؟ وهل هو وجود بحت مجرد من الماهية والذات، غير ذات الوجود ومحضه؟ أم ذات مجردة عن الوجود؟ وإذا كان ذاتا مجردا عن الوجود فكيف يصح لهم تفسير وجوب الوجود بأن حقيقته الوجود؟ بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود؟ وكيف تترتب الآثار التي تترتب على وجود الشيء على ذاته من غير وجوده؟ وكيف ينتزع الوجود من الذات البحتة المجردة حتى عن الوجود؟ فقالوا أولا: أن الله هو الوجود وهو حقيقته، حتى حقيقته المجردة من الماهية والذات، وإنما ذاته الوجود، ولا ذات له غيره. واستخرجوا وجوب وجود الله تعالى أي عدم انفكاك الوجود منه من كونه نفس الوجود، ثم رأوا عدم صحة أن يكون الوجود الذي لا يقوم بنفسه ذات الله، فحاولوا أن يجعلوه قائما بنفسه فقالوا: إن المراد من الوجود المجعول حقيقة الله مبدأ الآثار. ولما لم يكف ذلك في جعله قائما بنفسه، احتاجوا إلى جعل مبدأ الآثار الذي أصبح أخيرا حقيقة الله بعد أن فسروا به الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ذات الله البحتة المجردة عن الوجود. هذا ما تلخص للباحث. يقول صبري: "انقلبت حقيقة الله من الوجود غير القائم بنفسه إلى الذات القائمة بنفسها، فابتدأ الأمر بالوجود المجرد عن الذات والماهية وانتهى من مضايقة الاعتراضات إلى الذات المجردة عن الوجود نسيا منسيا، فلا وجود هناك حتى يكون وجوبه وهذا غاية التراجع والتقلب".[٦٧]ويستطيع القارئ أن يطمئن إلى أنه باضمحلال الوجود مع غيره في ذاته التي هي بمحضها مبدأ الآثار يضمحل المذهب الوجودي بكلا نوعيه الفلسفي والصوفي. فقد انجلى سقوط دعوى الفلاسفة في كون الوجود هو حقيقة الله، ويلزم أن يسقط معها بناء وجوب الوجود على الوجود وكون انفكاك الوجود عنه مستحيلا كاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه، إلا أن يسلم ما ادعاه الفلاسفة من كون ذات الله موجودا من غير وجود وعالما من غير علم كما تقدم من البحث.

المطلب الرابع: التفريق بين المذهب الصوفي الحق وبين المذهب الوجودي.

تقدم أن الفلاسفة يقولون بأن حقيقة الله هي تعيين الوجود ماهية لله، ويلزم من قولهم إن يكون كل وجود في كل موجود عبارة عن الله تعالى كما تقول الصوفية إن كل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه، فالوجود الذي نراه في الموجودات ليس وجودها بل وجود الله تعالى، أو بالأصح الوجود الذي هو الله. وليس معنى هذا نفي العالم المحسوس وتكذيب حواسنا الشاهدة بوجود هذا العالم، وإنما معناه أن المحسوس والمشهود هو الله تعالى في صورة العالم أي أن خطأ الغافلين ليس في ظن غير الموجود موجودا، بل في معرفة حقيقة هذه الموجودات، فالصوفية لا ينكرون العالم، ولا ينكرون المحسوسات، ولا يعتبرون الله تعالى موجودا وحيدا مفترقا عن العالم، وغيره من الموجودات مفترقا عن

الله، وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات على أنها وجود الله، فهذا هو محل الدقة في مذهبهم ومحل اختلافهم عن مذهب المسلمين. وهناك مذهب آخر وهو مذهب من يرى وجود ما سواه تعالى منزلة العدم ففي مذهبهم كمال التعظيم لله وكمال الإعراض عما سواه ففيه الفناء في الله تعالى وفيه كمال التدين. فتنزيل وجود ما سوى الله تعالى منزلة العدم هذا مذهب المسلمين عامة وجميع من يقدر الله حق قدره. ومما يدخل في مذهبنا أن من رأى الكائنات فقد رأى الله تعالى لا على أنها حقيقة الله جل جلاله بل من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالة ظاهرة، فنحن لا ننكر هذا، وإنما ننكر أن يكون صلة الله تعالى بالعالم فوق صلة الدليل بمدلوله والمخلوق بخالقه فاذا تعدى ان يكون العالم دليلا على خالقه فيكون وجوده عين وجوده فهذا هو المحذور.[٦٨]وهذا المذهب يسمى مذهب وحدة الشهود قال الكلاباذي: الشُّهُود أَن تشهد مَا تشهد مستصغرا لَهُ مَعْدُوم الصّفة لما غلب عَلَيْك من شَاهد الْحق.[٦٩] وهو يشبه مذهب وحدة الوجود، وربما خلط احد المذهبين بالأخر، واختاره العلامة التفتازاني قال في المقاصد: أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد وإليه يشير الحديث الإلهي "أن العبد لا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر"[٧٠]. وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق.[٧١] فينبغي على من يريد أن يعلم مذهب الصوفية الوجودية أن يعلم أنهم لا يرضون بكون مذهبهم عبارة عن أن يغيب ما سوى الله تعالى في نظرهم من ساحة الوجود ويبقى وجه ربك مشهودا وهو ما نسميه وحدة الشهود والذي يعدونه مرتبة ناقصة.ثم إن الصوفية يسمون مذهبهم الوجودي مذهب التوحيد؛ لكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود واحد. والحق أننا إذا نظرنا إليه من ناحية أخرى ففيه تعديد لذلك الموجود الواحد وتوسيعه إلى جميع من سواه. وتوحيد الله تعالى الشرعي والفلسفي أنما يكون بتمييزه أولا في ذاته ووجوده عما سواه، لا في جعله متحدا ومندمجا مع ما سواه، فإذا كان الوثني يشرك بالله تعالى غيره، فالصوفية الوجودية جعلت كل شيء عين الله، مما جعله الوثني شريكا لله وما لم يجعله، ومن هذه الحيثية كانت هذه العقيدة أسوء من عقيدة المشركين.[٧٢]وقد علم مما سبق ما يترتب على القول بأن ماهية الله تعالى هي الوجود من لزوم أن يكون كل وجود في كل موجود هو الله، وان أبى الفلاسفة وأنصارهم من القائلين بذلك إن يعترفوا بلازمه المترتب على قولهم متقهقرين إلى تأويلات وتفسيرات بعيدة في محمل لفظ الوجود، واجترأت الصوفية على القول بلازمه.[٧٣]ومما تقدم يرى الباحث أن مسألة وحدة الوجود لم تحصل لدى معتنقيها عن طريق الكشف كما يدعي أصحابها فهم يسعون جاهدين إلى إدخالها في دائرة المعقولات، فإذا عجزوا قالوا هذا أمر وراء طور العقل والصواب انه وراء العقل والنقل أيضا. قال الشريف الجرجاني معلقا على قول العضد " الوجود مشترك دون الماهية: لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة، وما يقال إن الكل ذات واحدة تتعدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها"[٧٤] وقال السيالكوتي معلقا عليه: " قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو أن كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا، ومقابله العدم الصرف، لا تميز فيه ولا وصف له، فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب الأوصاف الاعتبارية النفسية الامرية الوجوبية والإمكانية، وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار أخر، والذات البحت منزه عن كلها، والأحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار إذا كان مطابقا لنفس الأمر"[٧٥] و في قوله المجرد عن كل وصف حتى عن وصف الإطلاق يجد فيه من المبالغة والغلو ما يجعلها غير مفهومة.ومما يجب التنبيه عليه بعض الفروق بين الصوفية والسوفسطائية واقانيم النصارى والاتحاد والحلول لوجوه شبه ربما تختلط على الناظر، فالفرق بين الصوفية الوجودية وبين مذهب السوفسطائية أن الصوفية إنما ينكرون الممكنات باعتبار قياسها إلى ذواتها لا باعتبار قياسها إلى الواجب تعالى، ضرورة أنهم لا يقولون ليس هناك شيء موجود وإنما يقولون إن وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه بل هو وجود موجود أخر ظهر فيه والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار.[٧٦] وليس مذهب الوجودية مثل أقانيم النصارى الثلاثة حيث أن الله تعالى واحد وثلاثة معا، وان كان بين المسألتين تشابه زائد؛ لأن إله الصوفية الوجودية ليس واحدا ومتعددا معا، وليس للوجود الكلي الذي هو الله تعالى أفراد مختلفة الحقائق متعددة بعدد الموجودات، وإنما كلها ذات واحدة وموجود واحد ظهر في موجودات مختلفة وتخيل انه موجودات متعددة.[٧٧]وقول الصوفية الوجودية بكون جميع الموجودات موجودا واحدا يرجع إلى توحيد العالم مع الله، وهم لما لم يسلموا بوجود ما سوى الله تعالى أنكروا الاتحاد الحاصل من صيرورة موجودين موجودا واحدا، لكن القائلين بوجود العالم وبكون وجوده غير وجود الله يرمون الصوفية المعتبرين وجود العالم وجود لله تعالى بمذهب الاتحاد حيث جعلوا الاثنين واحدا. فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحا يرجع الأمر إلى النزاع في تسميتهم بالاتحاديين



مع بقاء أصل الفساد في مذهبهم المخالف لبداهة العقل والحس وهو كون جميع الموجودات موجودا واحدا. قال عضد الدين الايجي" الله تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين مطلقا وانه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول غلى سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب، وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه، وإلا احتاج إليه لذاته ولزم قدم المحل، وأيضا فإن المحل أن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه وإلا كان أحقر الأشياء، وأيضا لو حل في جسم فذاته قابلة للحلول، والأجسام متساوية في القبول، وإنما التخصيص للفاعل المختار فلا يجزم بعد في حلوله في البقة والنواة، وانه ضروري البطلان والخصم معترف به، وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تابعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه"[78]

المطلب الخامس: في التأويل للصوفية وبيان الخلاف في ذلك.

للصوفية القائلين بوحدة الوجود جملة من المؤاخذات التي انتقدها عليهم كثير من العلماء وقد عدد السرهندي[79] من الأخطاء التي وقعوا فيها: القول بوحدة الوجود والإحاطة والقرب والمعية الذاتيات وكذلك إنكارهم للصفات السبع أو الثمانية في الخارج بوجود زائد على وجود الذات، ومنشأ إنكارهم هو أن مشهودهم في ذلك الوقت هو الذات في مرآة الصفات، ومعلوم أن المرآة تكون مختفية من نظر الرائي فحكموا بعدم وجودها في الخارج بواسطة ذلك الاختفاء، وظنوا أنها لو كانت موجودة لكانت مشهودة وحيث لا شهود فلا مشهود وطعنوا في العلماء بسبب حكمهم بوجودها بل حكموا بالكفر والثنوية. ومن جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور تستلزم أن الله تعالى فاعلا بالإيجاب، فاثبتوا الإرادة، لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة، وهم يخالفون جميع أهل الملل كحكمهم بأن الله قادر بقدرة بمعنى إن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ويقولون إن الشرطية الأولى واجبة الصدق، والثانية ممتنعة الصدق وهذا قول بالإيجاب بل إنكار للقدرة بالمعنى المعروف عند العلماء. ومذهبهم بعينه مذهب الفلاسفة. [80]ومن مخالفاتهم أيضا جعل الحق سبحانه محكوم أحد وإثبات حاكم عليه مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب مستقبح جدا. وقولهم بعدم إمكان رؤية الله تعالى والرؤية التي جوزوها بالتجلي الصوري ليست في الحقيقة رؤية الحق سبحانه، بل هو ضرب من التشبيه والمثال. وقولهم بقدم أرواح الكمل وأزليتها، وهذا القول مخالف لما عليه أهل الإسلام فالعالم بجميع أجزائه عندنا محدث والأرواح من جملة العالم لأن العالم اسم لما سوى الله تعالى. ثم قال السرهندي رحمه الله ما ملخصه: انه على السالك أن يتقيد بأقوال العلماء وان يرى ذلك لازما عليه لأنهم يقلدون الشرع، وان يتهم كشفه وإلهامه بالغلط والخطأ على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة. [81]وهذه العلوم وأمثالها هي التي يتزعمها الشيخ–ابن عربي–ولشراح الفصوص تكلفات في توجيه هذا الكلام، وبالجملة لم يتكلم أحد من هذه الطائفة بهذه العلوم والأسرار قبل الشيخ أصلا ولم يبين هذا الحديث على هذا النهج قطعا، وان ظهر منهم كلمات مشعرة بالتوحيد والاتحاد في غلبات السكر وقالوا: أنا الحق، وسبحاني، ولكنهم لم يبينوا وجه الاتحاد، ولم يجدوا منشأ التوحيد، فصار الشيخ برهان متقدمي هؤلاء الطائفة وحجة متأخريهم، ومع ذلك بقي في هذه المسألة دقائق كثيرة مختفية.[82] هذا وقد اختلف العلماء بشأن التأويل لهذه الطائفة وصرف ظاهر اقوالهم الى معاني متلائمة مع الشريعة فمنهم من قال بالتأويل ورأى أنه لا يعول على هذه الاقوال المخالفة لظاهر الشريعة فالحذر كل الحذر من الافتتان بترهات الصوفية واعتقاد غير الحق حقا وهذه الجماعة وان كانوا معذورين بغلبة الحال عليهم ومحفوظين من المؤاخذة بذلك كالمجتهد المخطئ، لكن لا ندري ما هو حال من يقلدهم، ليته يكون كحال مقلد المجتهد المخطئ وإلا فالأمر مشكل، والقياس الاجتهادي أصل من أصول الشريعة ونحن مأمورون بتقليده، والإلهام ليس بحجة للغير، والحكم الاجتهادي حجة للغير، فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين، وما يقوله الصوفية مخالفين للمجتهدين من العلماء فلا ينبغي تقليدهم فيه، بل ينبغي السكوت عن طعنهم وحسن الظن بهم وأن يعد من شطحاتهم وأن يصرف عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط[83] ومن العلماء من رأى أنه لا يمكن التأويل لمثل هذه الهذيانات التي لا تنم إلا عن الجهل أو سوء الفهم، بل ولا يمكن أن تعد من الإلهام أو أخطاء الإلهام، ثم ماذا نقول في مقلديهم أن فتحنا باب حسن الظن بهم بأيدينا.[84]وأضاف صبري: " مما شاع بين هذا الصنف من مكبري الشيخ أن تلك الأقوال مفتراة عليه مدسوسة في كتبه التي بأيدي أعدائه، وهذا اعتذار بعيد عن الإصابة؛ لأن أناسا من المشايخ والعلماء الكبار مثل الجامي والنابلسي وغيرهما من شراح الفصوص قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل.[85]ويضيف صبري: " فمن يدعي أن أقوال الشيخ الكبر الطائشة مؤولة فليؤول أقوال الزنادقة وأفعالهم، ولا يشكهم كما لا يشكو أقوال الشيخ، ومن يدري أنهم ليسوا بأولياء عارفين مثله، لا يضرهم أن يستبيحوا الحرمات، ويخرجوا على تكاليف الشرع الإسلامي."[86]خلاصة القول أنه لا يمكن التمحل لهذه الفرقة مهما علا شأن قائليها وارتفعت منزلتهم العلمية فالحكم عند اختلاف الأمور على المسلمين هو الكتاب والسنة، وقد وضع العلماء قاعدة عند الاختلاف في نصوص الكتاب والسنة بأنه يقضى بالمحكم على المتشابه بل ويتمسك بالمحكم إذا لم يفهم المتشابه على وفقه، هذا قولهم في كتاب الله تعالى وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، والسؤال المتبادر ما الذي يلجئنا إلى التأول لهذه



الفرقة؟ وما الذي يدفع بالمسلم إلى أن يجازف بدينه من أجل أناس اخطئوا في اجتهادهم أو لم يعرفوا ولم يحسنوا أن يعبروا عما في نفوسهم وضاقت عليهم العبارة في إفهام المقصود من رأيهم فخالفوا بذلك صريح المنقول والمعقول ولا حاجة إلى التأول والتبرير فلا ضرورة تدعو إلى ذلك، ولا هدم للشريعة والدين إذا نبذت أقوالهم، ويجب التحذير من أمثال هذه المقالات التي توقع في الشك والشبهات وتجعل المرء على شفير الجهل والابتعاد عن منهج العقل الذي جعله الله مناطا للتكليف هذا ما ذهب اليه من لا يرى جواز التأويل لهذه الطائفة.وفي نظري يبقى التأويل هو الأسلم؛ لأن عدم تكفير أهل القبلة من المبتدعة موافق لكلام الأشعري والفقهاء، فلا نكفر أهل القبلة ما لم يأت بما يوجب الكفر. وهذا من قبيل قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا} [الزمر: ٥٣ وخرق الإجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين كفر، ولا نزاع في إكفار منكر شيء من ضروريات الدين، وإنما النزاع في إكفار منكر القطعي بالتأويل، فقد ذهب إليه كثير من أهل السنة من الفقهاء والمتكلمين، ومختار جمهور أهل السنة منهما عدم إكفار أهل القبلة من المبتدعة المؤولة في غير الضرورية، لكون التأويل شبهة. هذا كله في البدع غير المكفرة، وأما المكفرة، وفي بعضها ما لا شك في التكفير به.[٨٧]قال في فتح الباري: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن، وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسر شيئاً منها وقال بقول جهم فقد خرج عما كان عليه النبي – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه، وفارق الجماعة، لأنه وصف الرب بصفة لا شيء.[٨٨]والتأويل الباطل يتضمن تعطيل ما جاء به الرسل، والكذب على المتكلم، أنه أراد ذلك المعنى، فتضمن إبطال الحق، وتحقيق الباطل، ونسبة المتكلم إلى ما لا يليق به من التلبيس والألغاز، مع القول عليه بلا علم أنه أراد هذا المعنى، فالمتأول عليه أن يبين صلاحية اللفظ للمعنى الذي ذكره أولاً، واستعمال المتكلم له في ذلك المعنى في أكثر المواضع حتى إذا استعمله فيما يحتمل غيره حمل على ما عهد منه استعماله فيه، وعليه أن يقيم دليلاً سالماً عن المعارض على الموجب لصرف اللفظ عن ظاهره، وحقيقته إلى مجازه واستعارته، وإلا كان ذلك مجرد دعوى منه فلا يقبل.[٨٩]وفي فتاوى ابن تيمية: ثم لو قدر أنهم متأولون لم يكن تأويلهم سائغاً، بل تأويل الخوارج ومانعي الزكاة أوجه من تأويلهم، أما الخوارج فإنهم ادعوا اتباع القرآن، وإن ما خالفه من السنة لا يجوز العمل به، وأما مانعوا الزكاة فقد ذكروا أنهم قالوا: أن الله قال لنبيه –صلى الله عليه وسلم {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ} [التوبة: ١٠٣] وهذا خطاب لنبيه –صلى الله عليه وسلم –فقط، فليس علينا أن ندفعها لغيره، فلم يكونوا يدفعونها لأبي بكر، ولا يخرجونها له. وقد اتفق الصحابة والأئمة بعدهم على قتال مانعي الزكاة، وإن كانوا يصلون الخمس، ويصومون شهر رمضان، وهؤلاء لم يكن شبهة سائغة، فلهذا كانوا مرتدين، وهم يقاتلون على منعها، وإن أقروا بالوجوب لما أمر الله. لكن من زعم أنهم يقاتلون كما تقاتل البغاة المتأولون فقد أخطأ خطأ قبيحاً، وضل ضلالاً بعيداً، فإن أقل ما في البغاة المتأولين أن يكون لهم تأويل سائغ، خرجوا به، ولهذا قالوا: إن الإمام يراسلهم، فإن ذكروا شبهة بينها، وإن ذكروا مظلمة أزالها.[٩٠]ونقل الكشميري عن "بغية المرتاد": إنما القصد ههنا التنبيه على أن عامة هذه التأويلات مقطوع ببطلانها، وإن الذي يتأوله أو يسوغ تأويله فقد يقع في الخطأ في نظيره أو فيه، بل قد كفر من يتأوله.[٩١]

الخاتمـــة.

في اهم النتائج.

- يبين الصوفية مرادهم بأن الوجود الحق هو الذات الإلهية، ولا يصح أن يكون صفة للذات الإلهية إلا باعتبار التجريد المحض، لا حقيقة على طريقة اتصاف الذاوات بصفاتها؛ لاقتضاء ذلك تركيب الذات الإلهية من الوجود وغيره حيث كانت ذات الله شيئا آخر موصوفا بالوجود.
- وجود الأشياء المحسوسة، ليس كالوجود المتعدد لانعكاس شخص واحد في مرايا متعددة، أو كالوجود المتعدد لشيء واحد يرتسم في الخيالات المتعددة أو كالظلال المرئية في مقابلة الأضواء وحاصل ما اتفق عليه الصوفية الوجودية هو أن جميع الممكنات هالكة في حال وجودها حقيقة، إنما الموجودات بل الوجود هو الله تعالى تجلى في الممكنات كما تجلى الشخص الواحد في المرايا المتعددة، وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي، ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود.
- لا فرق بين الله تعالى وبين العالم في هذا المذهب إلا بادعاء أن أحدهما موجود والأخر معدوم، فكأن العالم الذي نشاهده موجودا هو الله تعالى ولا وجود للعالم إلا في مخيلتنا، حتى إن الانسان الذي يشعر بوجوده ليس له وجود في الحقيقة، وإنما هو وجود الله؛ إذ لا وجود لنا؛ لكوننا أيضا داخلين في العالم.
- لم يحدث مذهب وحدة الوجود للقائلين به نتيجة للمكاشفات أو الالهام، وإنما هي فلسفة ذات دعوى، مشتقة من فلسفة أخرى، وإن كانت كلتا الفلسفتين باطلتين.

- لا فرق إذن بين هذا المذهب والمذهب الغربي القائل بأن الله مجموع العالم والذي يقول عنه ناقدوه من الغربيين: إنه نفي لوجود الله تعالى بلطف ولباقة، ومذهب وحدة الوجود مثله في أنه يضع الله تعالى موضع العالم ثم ينفي الإله، فكأنه لا شيء موجود فيما وراء هذا العالم المشهود، فسمه إن شئت العالم وان شئت الله وان شئت فقل الطبيعة بدلا من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضا.

- الفرق بين مذهب الفلاسفة والصوفية الوجودية ان الله تعالى على مذهب الطائفتين الوجوديتين الفلاسفة والصوفية دائر بين أن لا يكون أي شيء وبين أن يكون كل شيء، فعلى الأول اعني مذهب الفلاسفة لا يكون الله أي موجود؛ لأن الموجود كائن أي صاحب كون لا الكون من غير صاحب، وعلى الثاني اعني مذهب الصوفية يكون الله كل موجود.

- حقيقة الله تعالى هي الوجود البحت كقول الفلاسفة في مسألة الصفات انه ذات بحتة، حتى أثارت دعواهم هذه مناقشة طويلة، هل يمكن أن يكون الله تعالى وجودا؟ وهل هو وجود بحت مجرد من الماهية والذات، غير ذات الوجود ومحضه؟ أم ذات مجردة عن الوجود؟ وإذا كان ذاتا مجردا عن الوجود فكيف يصح لهم تفسير وجوب الوجود بأن حقيقته الوجود؟ بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود؟ وكيف تترتب الآثار التي تترتب على وجود الشيء على ذاته من غير وجوده؟ وكيف ينتزع الوجود من الذات البحتة المجردة حتى عن الوجود؟ فقالوا أولا: أن الله هو الوجود وهو حقيقته، حتى حقيقته المجردة من الماهية والذات، وإنما ذاته الوجود، ولا ذات له غيره. واستخرجوا وجوب وجود الله تعالى أي عدم انفكاك الوجود منه من كونه نفس الوجود، ثم رأوا عدم صحة أن يكون الوجود الذي لا يقوم بنفسه ذات الله، فحاولوا أن يجعلوه قائما بنفسه فقالوا: إن المراد من الوجود المجعول حقيقة لله هو مبدأ الآثار.

- اختلف العلماء بشأن التأويل لهذه الطائفة وصرف ظاهر اقوالهم الى معاني متلائمة مع الشريعة فمنهم من قال بالتأويل ورأى أنه لا يعول على هذه الاقوال المخالفة لظاهر الشريعة فالحذر كل الحذر من الافتتان بترهات الصوفية واعتقاد غير الحق حقا وهذه الجماعة وان كانوا معذورين بغلبة الحال عليهم ومحفوظين من المؤاخذة بذلك كالمجتهد المخطئ، لكن لا ندري ما هو حال من يقلدهم، ليته يكون كحال مقلد المجتهد المخطئ وإلا فالأمر مشكل. ومن العلماء من رأى أنه لا يمكن التأويل لمثل هذه الهذيانات التي لا تتم إلا عن الجهل أو سوء الفهم، بل ولا يمكن أن تعد من الإلهام أو أخطاء الإلهام، ثم ماذا نقول في مقلديهم أن فتحنا باب حسن الظن بهم بأيدينا.

- القياس الاجتهادي أصل من أصول الشريعة ونحن مأمورون بتقليده، والإلهام ليس بحجة للغير، والحكم الاجتهادي حجة للغير، فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين، وما يقوله الصوفية مخالفين للمجتهدين من العلماء فلا ينبغي تقليدهم فيه، بل ينبغي السكوت عن طعنهم وحسن الظن بهم وأن يعد من شطحاتهم وأن يصرف عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط

- ومن العلماء من رأى أنه لا يمكن التأويل لمثل هذه الهذيانات التي لا تتم إلا عن الجهل أو سوء الفهم، بل ولا يمكن أن تعد من الإلهام أو أخطاء الإلهام، ثم ماذا نقول في مقلديهم أن فتحنا باب حسن الظن بهم بأيدينا.

الهوامش الختامية.

---

[١] ينظر الأصفهاني محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) مطالع الأنظار على طوالع الأنوار، دار الكتبي، بدون سنط. ص٣٧. والجرجاني، شرح المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧. ج١ص٢٢٩.

[٢] ينظر الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١ص٢٢٩.

[٣] ينظر الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١ص٢٣٣.

[٤] الأصفهاني، مطالع الأنظار، مصدر سابق، ص٣٨.

[٥] ينظر يوسف كرم، العقل والوجود،دار المعارف، مصر ١٩٦٤ ، ص١١٤.

[٦] ينظر الأصفهاني، مطالع الأنظار، مصدر سابق، ص٤٧.

[٧] ينظر عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت ق ١٢هـ) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ – ٢٠٠٠. ج٣ ص ٣٠٥.

[٨] الجامي (٨١٧ –٨٩٨ هـ ١٤١٤ –١٤٩٢ م) عبد الرحمن بن أحمد بن محمد نور الدين، مفسر، ولد في جام (من بلاد ما وراء النهر) وانتقل إلى هراة. له (تفسير القرآن) و (شرح فصوص الحكم لابن عربي) و (شرح الكافية لابن الحاجب) الأعلام للزركلي ج٣ص ٢٩٦.

[9] النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل (ت١١٤٣هـ) كتاب الوجود، تحقيق يوسف احمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص٣٢.

[10] ينظر ا النابلسي: عبد الغني بن اسماعيل (ت١١٤٣) كتاب الوجود، تحقيق السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٣-١٤٢٤. ص١١٢.

[11] الشَّعْراني (٨٩٨ -٩٧٣ هـ ١٤٩٣ -١٥٦٥ م) عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحَنَفي ولد في قلقشندة (بمصر) وتوفي في القاهرة. له تصانيف، منها " الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية " و " أدب القضاة " وغيرها. الأعلام للزركلي ج٤ص ١٨٠.

[12] ينظر النابلسي، الوجود، مصدر سابق، ص١١٣.

[13] النابلسي، الوجود، مصدر سابق، ص١١٥.

[14] ينظر الشيرازي صدر الدين محمد (ت١٠٥٠هـ) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الخامسة ١٤١٩-١٩٩٩، ج٦ص١١٠.

[15] ينظر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين دار احياء التراث العربي بيروت الطبعة الثانية ١٤٠١-١٩٨١ . وطبعة دار الافاق العربية القاهرة الطبعة الأولى ١٤٢٧-٢٠٠٦. ج٣ص٨٣. والنابلسي، الوجود، مصدر سابق، ص٣٤٦.

[16] حاشية لمولانا أحمد القزويني كتبها في دمشق في رجب سنة ٩٥٢، اثنتين وخمسين وتسعمائة. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ج١ص٥١٦.

[17] ينظر النابلسي، الوجود، مصدر سابق، ص١١٩.

[18] قال العيني في شرحه على البخاري (كَانَ الله وَلم يكن شَيْء غَيره) وَسَيَأْتِي فِي التَّوْحِيد: وَلم يكن شَيْء قبله، وَفِي رِوَايَة غير البُخَارِيّ، وَلم يكن شَيْء مَعَه، وَوَقع هَذَا الحَدِيث فِي بعض الْمَوَاضِع: كَانَ الله وَلَا شَيْء مَعَه وَهُوَ الْآن على مَا عَلَيْهِ كَانَ، وَهِي زِيَادَة لَيست فِي شَيْء من كتب الحَدِيث نبه عَلَيْهِ الإِمَام تَقِيّ الدّين بن تَيْمِية. ينظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج١٥ص ١٠٩.

[19] ينظر ابن عربي محي الدين بن علي (ت ٦٣٨) الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ج٢ص٥٧.

[20] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٨٤.

[21] ينظر ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم مع شرحه للقاشاني، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ص٥١.

[22] ينظر النابلسي، الوجود، مصدر سابق، ص١٢٠.

[23] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٨٥

[24] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل مصدر سابق، ج٣ص٨٦.

[25] برونو جيوردانو فيلسوف إيطالي ١٥٤٨-١٦٠٠ مخاصم للنزعة المدرسية والكنيسة الكاثوليكية ومدافع عن النظرة الكلية المادية للعالم التي تصورها على شكل وحدة الوجود سجن واحرق بحكم من محكمة التفتيش في روما مؤلفاته الرئيسية هي المحاورات الفلسفية في المبدأ والمعاد، في العالم اللامتناهي وفي العالم. ينظر الموسوعة الفلسفية يودين و روزنتال. ص٨٢.

[26] ينظر الوائلي: عبد الجبار، وحدة الوجود العقلية، دار النضال، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٤. ص١٨٠.

[27] ينظر الوائلي عبد الجبار، وحدة الوجود العقلية، مصدر سابق، ص١٨٣.

[28] ينظر النابلسي، الوجود، ص٢٠-٢١.

[29] ينظر النابلسي عبد الغني، كتاب الوجود، مصدر سابق، ص ٢٨.

[30] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٨٦.

[31] حمل المواطأة: عبارة عن أن يكون الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، بخلاف حمل الاشتقاق؛ إذ لا يتحقق في أن يكون المحمول كليًا للموضوع، كما يقال: الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف. التعريفات ص ٩٣.

[32] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٨٧.

[٣٣] ينظر ا ابن عربي: محي الدين بن علي (ت ٦٣٨هـ) الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ج٣ ص٢٢٢.

[٣٤] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٨٨.

[٣٥] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٨٩.

[٣٦] الغزالي محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ) مشكاة الأنوار، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ص٥٥.

[٣٧] ينظر الكلنبوي: اسماعيل بن مصطفى (ت١٢٠٥هـ) حاشية على العضدية، مطبعة محرم افندي البوسنوي، ١٣٠٠هـ .ص١٤٢.

[٣٨] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٠

[٣٩] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٠.

[٤٠] ينظر ابن الاثير جامع الأصول في أحاديث الرسول مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ) تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط –التتمة تحقيق بشير عيون مكتبة الحلواني –مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان الطبعة الأولى، ج٤ص ٣٢٤.

[٤١] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩١.

[٤٢] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٢.

[٤٣] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٢.

[٤٤] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٧.

[٤٥] ينظر ابو دقيقة: محمود، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق عوض الله جاد حجازي، الإدارة العامة لإحياء التراث، الأزهر مصر، الطبعة الأولى ١٩٩٥. ج١ص٩٧.

[٤٦] ينظر أبو دقيقة، القول السديد، مصدر سابق، ج١ص٩٧.

[٤٧] ينظر أبو دقيقة، القول السديد، مصدر سابق، ج١ص٩٧.

[٤٨] ينظر أبو دقيقة، القول السديد، مصدر سابق، ج١ص٩٨.

[٤٩] ينظر التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١ص٦١.

[٥٠] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٧-٩٨.

[٥١] ابن رشد، مناهج الأدلة، مصدر سابق، ص١٣٥.

[٥٢] الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص ١٩١.

[٥٣] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٨.

[٥٤] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٩٩.

[٥٥] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل مصدر سابق، ج٣ ص١٠٠.

[٥٦] ينظر التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١ص١٤٢.

[٥٧] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ ص١٠٠.

[٥٨] ينظر شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان. ج١ص٢٥٣

[٥٩] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١٠٢.

[٦٠] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١٠٧.

[٦١] ينظر التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج١ص١١١، والجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج٢ص١٢٨.

[٦٢] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١١٢

[٦٣] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١١٢.

[٦٤] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١١٢.

[٦٥] ينظر الكلنبوي، حاشية العضدية، مصدر سابق، ص٢٠٤.

[٦٦] ينظر الكلنبوي، حاشية العضدية، مصدر سابق، ص ٢٠٥

[٦٧] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١١٦.

[٦٨] مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١٤٤.

[٦٩] ينظر الكلاباذي أبو بكر محمد بن أبي إسحاق (ت ٣٨٠هـ) التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ص.١١٨

[٧٠] صحيح البخاري باب التواضع رقم ٦٥٠٢ج٨ص١٠٥.

[٧١] ينظر التفتازاني، شرح المقاصد، مصدر سابق، ج٢ص٧٠.

[٧٢] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١٤٧.

[٧٣] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١٤٩.

[٧٤] ينظر الجرجاني، شرح المواقف، مصدر سابق، ج١ص ٢٤٩.

[٧٥] ينظر السيالكوتي، حاشية شرح المواقف، مصدر سابق، ج٢ ص١٤٨.

[٧٦] ينظر الكلنبوي، حاشية العضدية، مصدر سابق، ج١ص١٤٣.

[٧٧] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص١٤٩.

[٧٨] ينظر شرح المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧. ص٢٧٤.

[٧٩] السرهندي (٩٧١ -١٠٣٤ هـ ١٥٦٣ -١٦٢٥ م) أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين الفاروقي السرهندي، من علماء الهند، الداعين إلى نبذ البدع، ويلقب بمجدد الألف الثاني، نسبته إلى (سرهند) ومعناها غابة الأسد، بين دهلي ولاهور، ومولده ووفاته فيها. تفقه وحج، واشتغل بالتدريس، وحبسه السلطان (جهانگير) قيل لامتناعه عن السجود تعظيما له، وأطلق بعد ثلاث سنوات، فعاد إلى سرهند. ن مؤلفاته رسائل في (المبدأ والمعاد) و (إثبات النبوة) و (المعارف اللدنية) و (ردّ الشّيعة). الأعلام للزركلي ج١ص١٤٢.

[٨٠] ينظر السرهندي أحمد بن سعيد(ت١٢٧٧هـ) المكتوبات. مكتبة الحقيقة، اسطنبول تركيا،٢٠٠٤. ج١ص٣١١.

[٨١] ينظر السرهندي المكتوبات، مصدر سابق، ج١ص٣١٢.

[٨٢] ينظر السرهندي أحمد الفاروقي (ت١٢٧٧هـ) المكتوبات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ج٢ ص٥.

[٨٣] ينظر السرهندي، المكتوبات، مصدر سابق، المكتوب ٧٢.

[٨٤] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ص٢٧٣.

[٨٥] ينظر مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ ص٢٧٤.

[٨٦] مصطفى صبري، موقف العقل، مصدر سابق، ج٣ ص٢٤٧.

[٨٧] ينظر الكشميري محمد أنور شاه (ت ١٣٥٣هـ) إكفار الملحدين في ضروريات الدِّين، المجلس العلمي، باكستان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤-٢٠٠٤ ص٧٠-٧٣.

[٨٨] ينظر العسقلاني أحمد بن علي بن حجر (ت٨٥٨هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ ج١٣ص٤٠٧.

[٨٩] ينظر ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان ١٣٩٨-١٩٧٨. ص٨٢.

[٩٠] ينظر ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ) الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨-١٩٨٧، ج ٣ص٥٥٥.

[٩١] ينظر الكشميري، إكفار الملحدين، مصدر سابق، ص١١٢-١١٤.